

A legitimação do ‘Mestre Ensinador’: uma análise do *ethos* discursivo em hinos do Santo Daime

The legitimation of the ‘Master Teacher’: an analysis of the discursive ethos in the Santo Daime hymns

Herta Maria de Açucena do Nascimento Soeiro¹

Resumo: Este estudo objetiva caracterizar a constituição do *ethos* discursivo em um recorte de três hinos do hinário *O Cruzeiro*, pertencente a Raimundo Irineu Serra – mais conhecido como Mestre Irineu – fundador da doutrina do Santo Daime, uma das vertentes das chamadas religiões ayahuasqueiras que emergiu na Amazônia sob esta denominação na década de 1930. O trabalho, além de analisar a constituição do *ethos* discursivo, pretende também discutir o funcionamento dos hinos enquanto discurso constituinte, aliado ao conceito de *paratopia*, ambos teorizados por Dominique Maingueneau (2008). A princípio, a hipótese é a de que o *ethos* se configura em uma dimensão categorial de *ethos* professoral e de *ethos* de filho, nos quais o estatuto paratópico do enunciador garante a legitimação de Raimundo Irineu Serra como ‘mestre ensinador’ e herdeiro do ‘prêmio de valor’, que são os ensinamentos advindos do ‘astral’ em forma de hinos. Trata-se de uma pesquisa de caráter documental e qualitativo-interpretativista. Os objetos de estudo são os hinos n. 28, n. 38, e n. 65, que fazem parte do hinário *O Cruzeiro*, que tem um total de 129 hinos escritos.

Palavras-chave: *Ethos* discursivo; paratopia; Santo Daime; Ayahuasca.

Abstract: This study aims to characterize the constitution of the discursive *ethos* in a clipping of three hymns from the *O Cruzeiro*, belonging to Raimundo Irineu Serra – better known as Mestre Irineu – founder of the Santo Daime doctrine, one of the branches of the so-called ayahuasca religions that emerged in the Amazon under this name in the 1930s. Associated with the analysis of the constitution of the discursive *ethos*, it also intends to discuss the functioning of hymns as a constituent discourse, allied to the concept of paratopy, both theorized by Dominique Maingueneau (2008). At first, the hypothesis is that the *ethos* configures itself in a categorical dimension of teacher *ethos* and son *ethos*, in which the enunciator's paratopic status guarantees the legitimacy of Raimundo Irineu Serra as 'teacher master' and heir of the 'prize of value', which are the teachings coming from the 'astral' in the form of hymns. It is a documental and qualitative-interpretative research. The objects of study are hymns n. 28, no. 38, and n. 65, which are part of the hinário *O Cruzeiro*, which has a total of 129 written hymns.

Keywords: Discursive *ethos*; paratopy; Santo Daime; Ayahuasca.

Introdução

A ayahuasca é uma bebida milenar de origem indígena, que consiste no cozimento do cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) com as folhas do arbusto chacrona (*Psychotia viridis*) (MCRAE, 1992). De origem Quíchua, *aya* significa ‘morto, espírito’ e *waska*, significa ‘cipó’; ou *huasca*, que pode ser traduzida como ‘vinho’ ou ‘corda’. A ayahuasca é conhecida como ‘cipó dos espíritos’; ‘vinho das almas’; popularmente,

¹ Mestra em Letras pela Fundação Universidade Federal de Rondônia - UNIR. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2236803156560940>. OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-6738-7129>. E-mail: herta.maria@hotmail.com

ela recebeu outras denominações de acordo com o grupo que a utiliza, como o daime; vegetal; hoasca; yajé; caapi; dentre outras. A bebida possui propriedades psicoativas e sua utilização pelos povos originários da América do Sul, na região da bacia Amazônica no Brasil, Peru e Bolívia, se deu principalmente nos rituais xamânicos, estendendo-se, com o passar dos anos, às comunidades ribeirinhas e aos centros urbanos.

Com a expansão dos conhecimentos sobre o chá, a ayahuasca se tornou a base de vários grupos religiosos que se utilizam de uma série de elementos sacros para a consagração coletiva desta bebida (LABATE, 2009). Nesse sentido, o xamanismo na Amazônia tem sido objeto de estudo sob diferentes perspectivas, considerando a pluralidade cultural e as numerosas ramificações que surgiram após a difusão da bebida ayahuasca (ASSIS; RODRIGUES, 2017).

O Santo Daime, fundado por Raimundo Irineu Serra na década de 1930, em Rio Branco (AC), cidade brasileira da Região Norte, é considerado uma ramificação das chamadas “religiões ayahuasqueiras”, como definido pela bibliografia especializada (LABATE *et al.*, 2008), oriundas das práticas indígenas milenares que fazem o uso da ayahuasca. A respeito das religiões ayahuasqueiras, Labate *et al.* (2008) as classificam como uma categoria antropológica, para caracterizar estes grupos não indígenas que fazem uso da bebida em forma de rituais. Embora seja considerada uma religião de ordem cristã, a pluralidade de elementos religiosos incorporados nos ritos demonstra como podem apresentar elementos das correntes esotéricas, das comunidades indígenas amazônicas, do xamanismo peruano, dos cultos afro-brasileiros, do espiritismo e outras práticas espiritualistas (LABATE; PACHECO, 2009).

No contexto do Santo Daime, foco deste estudo, a dimensão musical é um dos elementos mais importantes dos rituais desta doutrina, capaz de “acionar poderes do mundo sobrenatural” (CARVALHO, LABATE; PACHECO, 2009, p. 9). Os hinos – como são chamados – são a base de todos os trabalhos ritualísticos e possuem códigos estéticos que são comuns em outros estilos musicais tradicionais, mas que podem variar de um centro daimista (e outras comunidades religiosas do ramo) para outro. Conforme afirmam Carvalho, Labate e Pacheco (2009), a música está presente em vários aspectos, como a criação do hino em si, a memória, o crescimento pessoal, o desvelamento da sabedoria, expansão da consciência e na consolidação da

comunidade envolvida, ou seja, segundo o fundador desta doutrina e seus adeptos, é nos hinos que se encontra a “verdade” e os valores para uma vida espiritual equilibrada.

Partindo do pressuposto de que os hinos configuram um objeto passível de ser analisado enquanto discurso e que o enunciador assume posições determinadas na enunciação, este estudo se apoiou em conceitos da Análise do Discurso, que surgiu na década de 1960 na França, fundada através dos estudos de Michel Pêcheux. A Análise do Discurso se ancora na noção de discurso como uma forma de instaurar um novo estudo que questionava o formalismo linguístico, sendo os sentidos, para Pêcheux, dependentes das formações discursivas em que os sujeitos enunciam, bem como das condições sócio-históricas de produção. Embora a AD tenha sido fundada por Pêcheux, este trabalho mobiliza especificamente uma AD de base enunciativa, desenvolvida por Dominique Maingueneau a partir da década de 1980.

O objetivo central deste estudo é analisar o funcionamento de três hinos do hinário *O Cruzeiro*, de Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime, e as posições que o enunciador ocupa nos discursos, a partir do quadro teórico-metodológico da Análise do Discurso, especialmente da noção de *ethos* discursivo e de discurso constituinte, propostas por Dominique Maingueneau (2008; 2020).

Revisão teórico-metodológica em Dominique Maingueneau

A noção de *ethos* foi teorizada na Antiguidade grega associada à arte oratória, principalmente na Retórica de Aristóteles. Nesse contexto, os oradores deveriam se utilizar de diversos recursos para causar uma boa impressão, uma autoimagem positiva para o auditório, de forma que ganhassem a confiança e fossem interpretados o mais próximo possível do que pretendiam mostrar. O *ethos* representava o caráter do orador, e esse caráter era responsável, em aliança com o *logos* e o *pathos*, pela persuasão.

Para isso, segundo Maingueneau (2020), o orador poderia transitar entre três características éticas: a *phrónesis* (prudência); *areté* (virtude); *eunoia* (boa vontade). Valendo-se dessas três qualidades, o orador teria mais chances de convencer o auditório daquilo que se pretendia falar, sendo assim, teria mais credibilidade e conquistaria a confiança de seu público.

Dentre os recursos utilizados pelo orador para a construção da sua imagem, pode-se citar: vestimenta; tom e ritmo de fala; seleção vocabular; expressões corporais; gestos; postura; estrutura do texto oralizado; entre outros. Conforme discute Maingueneau (2020, p. 11), “A eficácia do *ethos* assemelha-se ao fato de ele envolver, de alguma maneira, a enunciação sem estar explicitado no enunciado”. Na arte de convencer, o que importa são os efeitos de verdade, ou seja, o que importa ao orador é mostrar os traços de caráter (independentemente da verdade ou da sinceridade) que levem os destinatários a lhe atribuir uma boa impressão ou credibilidade no momento da enunciação.

Já no âmbito da Análise do Discurso, a teorização sobre o *ethos* se deu a partir da década de 1980 e, saindo do espaço reservado à retórica, o *ethos* tratado em AD é fundamentalmente discursivo, isto é, “o destinatário atribui a um locutor inscrito no mundo, fora de sua enunciação, traços que são, na realidade, intradiscursivos, pois associados à maneira com que ele está falando” (MAINGUENEAU, 2020, p. 11). Além disso, a qualificação ‘discursivo’ não representa meramente a tomada de palavra, mas o funcionamento de um sistema de restrições que caracteriza a identidade dos posicionamentos.

Para Maingueneau, o *ethos* discursivo se apresenta de duas formas: o *ethos* mostrado, que é decorrente da maneira como se enuncia; e o *ethos* dito, que é aquilo que o enunciador diz de si mesmo no ato de sua enunciação. O *ethos* mostrado faz parte da constituição de toda a enunciação, porém, o *ethos* dito não é necessariamente obrigatório, pois o locutor nem sempre fala de si mesmo. O *ethos* está ligado ao ato de enunciação e, antes mesmo de o locutor falar, o destinatário pode atribuir certas características a ele. Por isso, Maingueneau também estabelece a distinção entre o *ethos* discursivo e o *ethos* pré-discursivo.

Em algumas circunstâncias, pode parecer que o destinatário não sustenta uma representação prévia do locutor, mas não há uma ausência total de *ethos*, pois o fato de um texto, por exemplo, resultar de um gênero de discurso específico e de certo posicionamento ideológico, já induz alguma expectativa a respeito do *ethos*. Nesse sentido, o *ethos* efetivo é resultado da interação entre o *ethos* pré-discursivo, o *ethos* discursivo (mostrado) e o *ethos* dito, que aparece na enunciação nos momentos em que o locutor evoca a si mesmo.

Enquanto “noção” o *ethos* está descrito em três ideias fundamentais trabalhadas por Maingueneau (2020):

- a. De que o *ethos* é uma noção discursiva, ou seja, se constrói no discurso, e não ‘externamente’ a ele;
- b. Faz parte de um processo interativo, integrado a uma cena na qual se relacionam enunciador e coenunciador;
- c. É uma noção sócio-discursiva, um “comportamento social avaliado” (2020, p. 13) que só pode ser compreendido em situações históricas e socialmente determinadas.

Dentre algumas variações relacionadas ao conceito e aplicação do *ethos*, Maingueneau desenvolve uma discussão acerca da “incorporação”. Segundo o autor, toda produção, oral ou escrita, tem o que ele chama de *vocalidade*, manifestada subjetivamente por um “corpo enunciante” cuja posição é historicamente determinada. Esse corpo enunciante funciona como um *fiador* que diz através de um *tom*. Sendo assim, a persuasão é resultado da identificação do destinatário com o corpo que enuncia, pois, para o destinatário/leitor, a “maneira de dizer implica uma maneira de ser” (MAINGUENEAU, 2020, p. 14)

É nessa circunstância de uma vocalidade que o *ethos* se faz presente, pois é atribuído um caráter e uma corporalidade ao fiador. O caráter corresponde, segundo Maingueneau, aos traços psicológicos; já a corporalidade está associada à forma como esse fiador circula na sociedade, seja pelas características físicas, a maneira de se vestir, seus comportamentos etc. Dessa forma, o destinatário constrói a imagem do fiador de acordo com as representações vinculadas a essa instância no meio social, sendo assim, a enunciação contribui para reafirmar essa construção, ou mesmo mudá-la.

Na relação entre o *ethos* e a cena de enunciação, Maingueneau afirma que, por meio do *ethos*, o destinatário está “convocado a um lugar, inscrito na cena de enunciação que o texto implica” (MAINGUENEAU, 2008, p. 70). O autor trabalha a cena de enunciação em três níveis, que são: cena englobante, cena genérica e cenografia. A primeira se refere ao estatuto pragmático que coloca a enunciação em um tipo de discurso, podendo ser publicitário, político, filosófico, dentre outros. A segunda associa a enunciação a um gênero (ou subgênero) de discurso, como a notícia, o sermão, o guia turístico etc. A terceira é construída a partir do próprio texto,

tal como exemplifica o autor, quando diz que um sermão pode ser enunciado através de uma “cenografia magisterial, profética, amigável etc.” (MAINGUENEAU, 2020, p. 19), ou seja, a enunciação é quem legitima a cenografia.

Para o autor, o *ethos* se manifesta nos três níveis, pois em cada um deles reivindica-se a atuação de um *ethos*; dependendo do discurso, o *ethos* da cenografia é condicionado pelo *ethos* da cena genérica. Para abordar melhor a diversidade dos predicados que podem ser associados ao *ethos* de um enunciador, Maingueneau atribui três dimensões que podem se destacar de acordo com os textos analisados. São elas:

- 1) Dimensão categorial: abrange os papéis discursivos, que estão relacionados à atividade de fala, como por exemplo um narrador ou pregador, e os estatutos extradiscursivos, que são variados, podendo ser um funcionário, um médico, dentre outros. Exemplo de predicado: *ethos* professoral.
- 2) Dimensão experiencial: retoma aspectos sociopsicológicos estereotipados, como por exemplo: estupidez, calma, agressividade. Exemplo de predicado: *ethos* agressivo.
- 3) Dimensão ideológica: está relacionada aos posicionamentos, a exemplo do campo político: esquerdista, conservador; ou o no campo literário: romântico, idealista. Exemplo de predicado: *ethos* progressista.

O autor afirma que as três dimensões interagem entre si, pois um enunciador que eventualmente constitui-se a partir de um *ethos* rural (predicado referente à dimensão categorial) pode também, a partir da descrição do analista, estar associado a um *ethos* de simplicidade (dimensão experiencial) e a um *ethos* conservador (dimensão ideológica). A predominância, na análise, de uma dimensão ou outra, depende, conforme reflexões de Maingueneau, dos tipos de corpora abordados.

Discurso constituinte e paratopia

Maingueneau (2008) aborda o conceito de discurso constituinte como uma ideia capaz de caracterizar de forma mais precisa as propriedades de alguns discursos – o religioso, o filosófico, o literário, o científico etc. – que a princípio podem passar despercebidos. Segundo o autor, a expressão “constituinte” caracteriza os discursos que se colocam como “discursos de Origem” (2006, p. 60), ou seja, a cena de enunciação que os valida é autorizada por eles mesmos.

Entende-se por discurso constituinte aquele que não reconhece outra autoridade senão ele mesmo, não admite que possa haver um discurso acima dele. Os discursos constituintes tendem a negar a existência de interação entre eles e outras “zonas de produção verbal” (MAINGUENEAU, 2008, p. 37), o que não significa que não haja interação, pelo contrário, há as interações, mas o discurso constituinte nega ou submete essa interação aos seus princípios.

Definido pela posição que ocupa no interdiscurso, o discurso constituinte não reconhece outra discursividade para além da sua e sua autoridade é concedida por ele mesmo, sendo assim, Maingueneau considera fundamental não apenas listar os discursos que se encaixam na categoria, mas considerar e compreender de que forma se constituem e se caracterizam diante do interdiscurso e de outras produções discursivas (MAINGUENEAU, 2006).

A autoridade da fala desses discursos se funda em um estatuto “xamânico”, como discute o autor, pois a fonte da enunciação, ao mesmo tempo em que faz parte do mundo, também excede esse lugar, portanto, está em uma posição de privilégio quanto à capacidade de estar acima de outros discursos; isso confere um caráter de sagrado ao corpo de locutores (MAINGUENEAU, 2006).

Dentre as características marcantes dessa categoria, uma delas é a de que os discursos constituintes “dão sentido aos atos de coletividade, eles são a garantia de múltiplos gêneros do discurso” (MAINGUENEAU, 2008, p. 38). Como no exemplo dado pelo autor, um jornalista que trata de um problema social recorre ao discurso de um intelectual da área, um teólogo ou filósofo para dar sustentação e credibilidade ao seu discurso, mas o contrário não ocorre, já que, estando em uma zona de fala específica e que pretende se sobrepor às outras, o discurso do intelectual, do teólogo ou do filósofo possui uma autoridade já legitimada pelo pertencimento a dado discurso constituinte.

Maingueneau situa esses discursos como “discursos-limites”, que possuem alguns paradoxos em sua constituição, em decorrência do estatuto que ocupam. Isso coloca em evidência questões relacionadas à legitimação do discurso, se não se autorizam por si próprios, precisam estar ligados a uma fonte legitimadora, que o autor chama de “delegação do Absoluto”. Isto confere a eles duas faces: a de serem *auto* e *heteroconstituintes*: “só um discurso que se constitui tematizando sua própria constituição pode desempenhar um papel constituinte para outros discursos”

(MAINGUENEAU, 2008, p. 39). O paradoxo está no funcionamento constitutivo desses discursos, pois o Absoluto que os legitima é supostamente exterior ao discurso e por isso é capaz de lhe dar a autoridade, mas, ao mesmo tempo, é o próprio discurso que constrói esse Absoluto que o funda.

A constituição dos discursos constituintes pode ser apreendida em duas dimensões: a constituição como forma de instaurar a sua emergência no interdiscurso e o modo como os elementos formam e constituem a totalidade do discurso. Nesse sentido, os discursos constituintes delimitam um “lugar-comum” na coletividade, que ao mesmo tempo engloba outros lugares-comuns que também circulam, o que faz com que sejam interiores e exteriores aos outros discursos (MAINGUENEAU, 2008).

Ainda a respeito das características dos discursos constituintes, Maingueneau afirma:

Uma análise da “constituição” dos discursos constituintes deve assim se ater a mostrar a articulação entre o intradiscursivo e o extradiscursivo, a imbricação entre uma representação do mundo e uma atividade enunciativa (MAINGUENEAU, 2008, p. 40).

Se representam o mundo, as enunciações emergentes dos discursos constituintes também fazem parte do mundo que é representado por eles, fazendo com que haja uma legitimação do espaço da sua enunciação. O agrupamento desses discursos em uma classe implica supor, segundo Maingueneau (2008), que essa categoria tem uma função, um certo tipo de autoridade, em um recorte de “situações de comunicação”, pois há lugares e gêneros ligados a esses discursos, e que compartilham um número relevante de propriedades que são evidenciadas no modo em que se inscrevem no interdiscurso, que emergem dos enunciados e circulam na coletividade.

O fato de ser constituinte confere ao discurso algumas particularidades. Maingueneau fala de inscrições, que estão além do ato de escrever, tal como as literaturas orais também podem ser “inscritas”, sem necessariamente haver uma codificação gráfica. Segundo o autor, por natureza a inscrição é exemplar: ela dá exemplos e os segue, sendo “marcada pelo oxímoro de uma repetição constitutiva, a repetição de um enunciado que se situa numa rede repleta de outros enunciados (por filiação ou rejeição) e se abre à possibilidade de uma reatualização” (MAINGUENEAU,

2006, p. 63). Sendo assim, não apenas o conteúdo que define o posicionamento no discurso, há uma série de relações que vão desde o modo de organização aos temas.

No que diz respeito ao espaço-limite ocupado pelo enunciador, este se localiza no limite entre o ‘mundo humano’ e o lugar que transcende este espaço, pois é de lá que vem a fala do enunciador, do Outro, a fonte legitimadora. Isso significa que ele não está nem no interior – plenamente – da sociedade e nem no exterior, estando fadado à impossibilidade de atribuir para si um lugar verdadeiro. Maingueneau denomina esse paradoxo entre o lugar e o não lugar como *paratopia*, que não significa a ausência total de um lugar, mas uma “difícil negociação entre o lugar e o não lugar, uma localização parasitária, que retira vida da própria impossibilidade de estabilizar-se” (2006, p. 67).

Ao mesmo tempo, esse lugar transitório é um local no qual os discursos constituintes devem impor certa delimitação, que está relacionada à identidade discursiva e onde há outros posicionamentos que são concorrentes. Essa relação com outros discursos e consigo só podem ser diferenciadas em “termos ilusórios”, conforma afirma Maingueneau, pois o interdiscurso não está no exterior de uma identidade já encerrada por si mesma. Os discursos constituintes pretendem dizer algo sobre diversos assuntos ou fatos que permeiam a sociedade: ela mesma, a beleza, a verdade e o absoluto, dentre outros; com um alcance global. Mas, para alcançar a maior parcela da sociedade, esses discursos precisam, primeiramente, emergir de um grupo menor ou específico, ou seja, para entender como circulam os discursos constituintes e como são consumidos, precisa-se chegar ao modo de funcionamento desses grupos que os regem e os produzem (MAINGUENEAU, 2006).

Neste sentido, o posicionamento do enunciador nesses discursos sugere a existência das chamadas comunidades discursivas, que partilham entre si as normas e os ritos que configuram esses discursos. Para Maingueneau (2006), há dois tipos de comunidades discursivas que estão sobrepostas: são “as que *gerem* e as que *produzem* o discurso” (2006, p. 68). Isso significa que o discurso constituinte mobiliza, além dos autores, outros papéis “sociodiscursivos” que têm a tarefa de gerir os enunciados, tal como o exemplo citado pelo autor, utilizando a literatura: os críticos literários, professores, livrarias, bibliotecários, entre outros.

No que tange à análise de discursos constituintes, Maingueneau é enfático ao dizer que o objeto da análise é “uma produção discursiva fundamentalmente

heterogênea”, e, por isso, não se reduz apenas à análise de grandes obras, seja da literatura, da filosofia ou da religião, ou ainda de gêneros de texto considerados privilegiados, como os textos teológicos destinado a teólogos e artigos científicos direcionados a pesquisadores científicos, por exemplo (MAINGUENEAU, 2006).

Raimundo Irineu Serra e o Santo Daime

O culto do Santo Daime foi fundado por volta do ano de 1930, por Raimundo Irineu Serra. Antes disso, Irineu passou por um período de iniciação com a ayahuasca, junto a comunidades indígenas da região da fronteira entre o Brasil, Peru e Bolívia, que utilizam a ayahuasca em seus ritos xamânicos. Nessa época, Irineu era cabo da Guarda Territorial e iniciou os trabalhos com a denominação de Santo Daime na cidade de Rio Branco – AC (LABATE, 2008).

Raimundo Irineu Serra nasceu em 1892 na cidade de São Vicente Ferrer – MA, falecido em julho de 1971, na cidade de Rio Branco – AC. Migrou para a Amazônia no ano de 1912, quando o Ciclo da Borracha ainda era vigente e muitas pessoas foram para a Amazônia em busca de oportunidades. Alguns anos após chegar ao Norte, ocorreu sua iniciação com a ayahuasca, conduzida por ayahuasqueiros mais experientes em comunidades compartilhadas por indígenas e seringueiros no interior da selva amazônica.

De acordo com a pesquisa de Moreira e MacRae (2011), as narrativas a respeito dessa iniciação de Irineu com a ayahuasca retratam a aparição de uma ‘instrutora espiritual’, denominada Clara (em alusão à Santa Clara, no sincretismo religioso), que deu a Irineu algumas instruções para seguir no uso da ayahuasca; sendo assim, Irineu precisou se manter isolado por um período na mata, além de seguir uma dieta sexual e alimentar, na qual só podia ingerir macaxeira/mandioca insossa, água e chá de erva cidreira. Não se sabe ao certo quando tempo durou esse período de isolamento na mata.

Outra narrativa muito difundida é o momento em que Irineu ‘recebe’ a ‘missão’ de fundar uma corrente doutrinária com base no uso da ayahuasca, que posteriormente viria a ser chamada de Santo Daime. Conta-se que em um episódio Irineu teve uma ‘visão’ (comumente chamada pelos adeptos de miração) da lua, que trazia em seu centro uma águia e junto dela uma senhora, denominada por ele de

‘Rainha da Floresta’, que no sincretismo é a figura de Nossa Senhora da Conceição, responsável por lhe entregar os ensinamentos e a missão (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Segundo MacRae (1992), essa ‘miração’ foi o que impulsionou Irineu a começar a organizar seus próprios trabalhos com a ayahuasca, e, para isso, percorreu muitas comunidades caboclas para aprender a fazer a bebida, além de constituir uma identidade carregada de símbolos e que seriam a base para seus ritos. Irineu organizou uma comunidade agrícola, já em 1930, para dar continuidade ao seu trabalho com a ayahuasca, agora sob sua responsabilidade, visto que o centro fundado em parceria com um de seus parceiros de jornada, denominado Centro de Regeneração e Fé, estava passando por uma fase de disputa de liderança e outros problemas de funcionamento que fizeram com que Irineu se retirasse e seguisse seu próprio caminho. Na comunidade localizada em um bairro na zona rural de Rio Branco – AC, Irineu abrigava diversas famílias que, em sua maioria, viraram adeptas da doutrina daimista, na qual Raimundo Irineu tornou-se o líder religioso e passou a ser chamado de mestre, portanto, conhecido até os dias atuais como Mestre Irineu, conforme assinala Cemin (2001).

Segundo Labate (2008), Irineu desempenhava não apenas o papel de líder religioso, mas o de curandeiro, conselheiro, advogado (no sentido de interceder em prol de alguém), que reforçava o caráter de mestre dado a ele. Nas primeiras reuniões no centro fundado por ele, havia apenas as concentrações, nas quais os membros tomavam o daime em uma sessão presidida por Irineu, e ficavam por horas em estado de concentração (sentados, de olhos fechados).

Moreira e MacRae (2011) afirmam que, entre os anos de 1935 e 1940, a doutrina daimista de Raimundo Irineu passa a ter algumas características mais próximas do que se reproduz até hoje, com o ‘recebimento’ dos hinários; a inserção do bailado e dos instrumentos musicais como uma nova modalidade de trabalho; o fardamento; a missa; dentre outros.

Os hinos como expressão do divino: discurso constituinte e paratopia

Quando a doutrina ainda se iniciava sob seus comandos, Irineu passou a “receber” (denominação do ato de conceber os ensinamentos e hinos, cuja fonte é o “astral superior” e assemelha-se a um processo mediúnico) alguns chamados, que

eram pequenas melodias sem letras (LABATE; PACHECO, 2009). A tradição daimista conta que, após a ‘aparicação’ da “Rainha da Floresta”, que no sincretismo cristão é identificada a figura da Virgem Maria ou Nossa Senhora da Conceição, Raimundo Irineu passa então a receber os hinos, que, agrupados por ordem de recebimento, formaram o hinário denominado *O Cruzeiro* (REHEN, 2011).

Segundo La Rocque Couto (1989, p. 83), os hinos, enquanto instrumento doutrinário, funcionam como um “*corpus* semântico estruturante” da prática religiosa ayahuasqueira, pois contêm os conselhos e instruções de conduta moral e pessoal para os adeptos, que, associados ao uso da ayahuasca e à organização dos rituais, conferem uma experiência mística (LABATE; PACHECO, 2009) e carregada de um conteúdo simbólico. Por ser o primeiro hinário recebido e apresentado na linha doutrinária do Santo Daime, *O Cruzeiro* é tratado como uma escritura sagrada ou o ‘Terceiro Testamento’ para os centros religiosos adeptos, constituindo então a base principal de uma série de hinários que foram concebidos e recebidos após ou paralelamente ao *Cruzeiro*, conforme discorre Cemin (1999) e Rehen (2011).

Cemin (1999) aponta que *O Cruzeiro* detém ensinamentos que são uma continuidade – ou extensão – dos ensinamentos de Jesus Cristo, Virgem Maria e outras entidades superiores, sendo que, no Santo Daime, são representados pelo sincretismo; portanto, um texto sagrado, obra de um “produtor de religião” (OTTO, 1985), constituindo-se como um ‘modelo’ ou a prova de uma experiência de descoberta do “ser verdadeiro”. Esse processo revela uma série de elementos de identidade e uma forma de subordinação ao plano divinal, conforme a autora discorre, expressando “o processo de constituição da identidade e legitimidade do “Mestre Ensinador”, modo de ser ‘essencial do Mestre Irineu” (1999, p. 220).

Desta forma, o hinário mostra todo o processo de autodescoberta de Irineu e sua extensa caminhada até a ayahuasca – outrora denominada por ele de Daime, como uma referência ao verbo dai-me, no sentido de ‘dai-me luz, dai-me amor’ e as verdades recebidas do mundo astral através da bebida – e o recebimento de sua missão, evidenciada no hino n. 65¹, um dos objetos de análise: “[...] Esta luz é da floresta / Que ninguém não conhecia / Quem veio me entregar / Foi a sempre Virgem Maria / Quando ela me entregou / Eu gravei no coração / Para replantar santa doutrina / E ensinar os meus irmãos [...]”.

O fato de os membros passarem horas seguidas que adentram a noite cantando os hinários e bailando – uma “coreografia” ritmada que acompanha toda a cerimônia –, além dos ensaios e exercícios de memorização dos hinos, demonstra a importância e o papel dos hinos para a doutrina, conforme explicitam Labate e Pacheco (2009). Em conformidade com o que teoriza Maingueneau (2008b), pode-se afirmar que os hinários fazem parte de uma comunidade discursiva e são constituídos dentro dela, ou seja, é um grupo restrito que faz a manutenção de uma memória coletiva muito evidenciada nos hinos, enunciados que são passíveis de avaliação de acordo com suas normas, compartilhadas pelos membros/adeptos dessa comunidade, que está associada a um posicionamento determinado.

Dessa forma, pode-se dizer que, depois da legitimação do hinário *O Cruzeiro* como sendo o primeiro, os outros hinários pertencentes aos membros foram constituídos a partir da “permissão” desse primeiro hinário, que, enquanto discurso com autoridade para legitimar a si mesmo e aos outros, passa a ser o principal instrumento legitimador dos discursos que emergem dessa comunidade.

Assim sendo, o estatuto do enunciador não fica definido e estático, pois transita em um ‘plano’ que não está dentro, mas também não está fora da sociedade, ou seja, o enunciador é capaz de transitar nesse lugar e não-lugar, onde não há uma definição sobre o estatuto exato, por assim dizer, desse enunciador. Maingueneau (2008), conforme já explicado, chama esse paradoxo de paratopia, afirmando que, quando não há esse pertencimento determinado na sociedade, confere-se ao enunciador uma permissão para falar em nome de uma fonte legitimadora, o Absoluto. Esse Absoluto é exterior ao discurso e à sociedade, portanto, ocupa um local de privilégio e tem a função de legitimar os atos de coletividade.

Análise do *ethos* discursivo nos hinos n. 28, 38 e 65 do hinário *O Cruzeiro*

Os três hinos escolhidos para esta análise, n. 28, n. 38 e n. 65, são apresentados da seguinte forma: os três são executados com ritmo de marcha quaternária; o n. 28 tem repetição na terceira e quarta linha, sendo que a estrofe é repetida antes de passar para a próxima; n. 38 e n. 65 possuem repetição de duas em duas linhas. O hino n. 38, denominado *Flor de Jagube*, normalmente é cantado com todos os presentes em pé durante a execução do hino. Alguns hinos do hinário *O*

Cruzeiro possuem essa característica, como uma forma de reverência ao hino, que pode ter sido marcante para o autor-dono, ou ‘recebido’ em uma ocasião específica, dentre outras justificativas. O hino *Flor de Jagube*, por ser cantado em pé, tem sua execução carregada de um certo fervor, no sentido de haver uma enorme empolgação dos membros para cantá-lo.

Outra recorrência importante nos três hinos é a referência ao ato de cantar. O Santo Daime é uma doutrina essencialmente musical, na qual os hinos são o principalmente instrumento e a base de ensino para a moral, boa conduta e preceitos importantes para o fazer religioso, e, sendo o hinário *O Cruzeiro* considerado o ‘Terceiro Testamento’² para os adeptos, é comum encontrar nos hinos essa referência ao canto, que muito além da simples entonação de um cântico, é com ele que se aprende, ensina e reza (junto da reza tradicional), ou seja, é o meio pelo qual os adeptos sentem estar mais próximos da divindade. Por isso, o canto e a execução dos hinos é algo levado muito a sério dentro dos centros de daime, que possuem uma organização específica para determinar os responsáveis por ‘puxar’ (ato de começar a cantar, para em seguida o coro se juntar a essa voz) os hinos, os músicos, os instrumentos utilizados etc.

A importância dessa dimensão sonora, que é o canto como expressão do divino, pode ser identificada nas duas primeiras linhas de cada um dos hinos, conforme segue o recorte dos trechos:

- a) **Hino n. 28:** “Eu quero **cantar** ir / Que me ensina eu seguir / Sou eu, sou eu, sou eu/ Sou eu, sou bem feliz [...]”
- b) **Hino n. 38:** “Eu venho da floresta / Com meu **cantar** de amor / Eu **canto** é com alegria / Minha mãe que me mandou [...]”
- c) **Hino n. 65:** “Eu vou **cantar**, eu vou **cantar** / De joelhos em uma cruz / Eu vou **louvar** ao senhor Deus / Foi quem me deu esta luz [...]”

Conforme explicam Labate e Pacheco (2009) em seus estudos sobre a música nos rituais com ayahuasca, há uma “fidelidade à forma canônica dos hinos, estabelecida pela tradição oral e também por gravações, é vista como um valor a ser

² Segundo Cemin (2009, p. 220) o hinário *O Cruzeiro* “é vivido teologicamente e ritualmente pelos adeptos como terceiro “evangelho”, que, junto ao Velho e ao Novo Testamento, dão continuidade aos ensinamentos do “Pai Eterno”, de “Jesus Cristo” e da “Virgem Mãe”, na pessoa de Juramidã”. Dessa forma, o hinário é reverenciado tanto quanto a escritura sagrada do cristianismo, que também faz parte do imaginário teológico do Santo Daime.

preservado” (LABATE; PACHECO, 2009, p. 33). Por isso, os hinos constituem um elemento sagrado e vital para o funcionamento dos rituais no Santo Daime.

Outra recorrência que induz à identificação do *ethos* são os trechos em que o enunciador retrata ter recebido um “prêmio de valor”. Começando pelo hino n. 28, há o seguinte trecho na segunda estrofe: “O Divino Pai Eterno/ Quem me deu este poder/ De ensinar as criaturas/ Conhecer e compreender”, que presume duas posições distintas – mas não contrárias – a de um filho que recebeu algo de um pai, sendo a figura divina identificada como ‘Divino Pai Eterno’; e a de um professor que, após os ensinamentos repassados por uma figura superior, possui as atribuições necessárias não só para ensinar, mas também conhecer e compreender.

A figura paterna é frequentemente representada nos hinos, quase sempre retratada como divina e eterna nos hinos do hinário *O Cruzeiro*, o que confere a ele (O Divino Pai Eterno) um estatuto de autoridade para além do plano terreno, na qual o “eterno” reflete a posição paratópica da divindade: aquilo que é fora do tempo e não tem um início ou um fim, mas que está vinculado ao terreno através de uma figura comum, a do pai, aquele que cuida, que ensina e provê. O estatuto paratópico não é atribuído apenas ao Absoluto, no caso do hino, o Pai Eterno, mas ao próprio espaço ocupado pelo enunciador, que, se apresentando como filho de um ser divino, também é capaz de transitar nesse lugar indefinido entre o plano divino e o plano terreno.

No *ethos* dito, evidenciado na terceira estrofe, o enunciador assume uma posição determinada por outra figura divina, a Virgem Mãe (associada à Maria, mãe de Jesus no cristianismo), que lhe dá o lugar de professor, cuja missão é ensinar as ‘criaturas’ através do Santo Daime, na qual a cenografia assume as características de uma escola espiritual, com preceitos aproximados do contexto educacional terreno: ensinar; compreender; conhecer. Nesse sentido, há um *ethos* professoral que percorre a enunciação. A posição de professor dada por uma figura materna divina que, para o cristianismo, também transitou no plano terreno (Maria, atribuída por Deus para ser a mãe de Jesus), confere ao enunciador uma legitimação ainda maior, pois, o Divino Pai Eterno lhe deu o poder; enquanto a Virgem Mãe lhe deu o ‘lugar’.

As figuras parentais na enunciação engendram, ainda, um *ethos* de filho. O enunciador não só recebeu um ‘poder’ e o cargo de professor, mas recebeu o ‘prêmio de valor’, como um filho que recebe uma herança de seus pais e dá continuidade ao ‘trabalho’ deles. Esse *status* de filho também é demonstrado no hino n. 38, na primeira

e segunda estrofes: “[...] Eu canto é com alegria / Minha mãe que me mandou; Minha mãe que me mandou / Trazer santa doutrina / Meus irmãos todos que vem / Todos trazem este ensino [...]”. Junto da legitimação do filho da divindade, responsável por trazer a ‘santa doutrina’ do daime para seus ‘irmãos, o enunciador está presente também na dimensão terrena, na qual os membros de sua comunidade são identificados como irmãos, logo, também filhos da divindade; porém, o enunciador é filho e professor, o responsável por transmitir a eles os ensinamentos através de uma mediação entre o ‘astral’, que é a fonte legitimadora de suas práticas.

Raimundo Irineu Serra ficou bastante conhecido no território do Acre, a partir da década de 1930, através de relatos de que era capaz de oferecer tratamentos de cura para enfermos com o daime, sendo muito procurado pela população, até mesmo os que não eram adeptos da doutrina, para ‘examinar’ e tratar doenças de todos os tipos. Além disso, Irineu possuía contato com figuras políticas em vários setores, o que, de certa forma, garantia um pouco de segurança para suas práticas religiosas que, junto de outras ordens ligadas ao xamanismo ou mesmo aos ritos afro-brasileiros, eram muito estigmatizadas e perseguidas, o que ainda ocorre atualmente, embora alguns direitos de práticas religiosas tenham sido aprovados e regulamentados ao longo dos anos para garantir a liberdade de expressão religiosa. Portanto, a boa relação de Irineu com entidades influentes garantiu certa segurança para dar continuidade aos seus trabalhos com o daime.

Todas essas questões ligadas à instância da “pessoa” (como a representação daquele que circula nos espaços sociais) contribuíram para a constituição de uma imagem de mestre, ou seja, é um lugar ocupado por esse sujeito que assume a autoridade para enunciar como enuncia: aquele que tem um saber excepcional e é capaz de repassar seus conhecimentos. A legitimação da imagem de um mestre ensinador se dá no momento em que esse enunciador revela a fonte de seus saberes, por quem foi atribuído a tal tarefa e quais os seus objetivos com o daime.

Além do mais, o hino n. 38 destaca o ‘poder’ do Santo Daime, na terceira estrofe, que diz “[...] Todos trazem este ensino / Para aqueles que merecer / Não estando nesta linha / Nunca é de conhecer [...]”, expondo que para se ter acesso aos ensinamentos a pessoa tem que merecer, ou seja, ter uma boa conduta moral, de fé e ‘ter amor’ (estrofe 4, linha 2) para alcançar o divino – representado por ele em uma primeira instância – ser adepto da doutrina e cumprir sua ‘obrigação’ como tal, dando

a entender que há certa exclusividade, que o que se encontra nessa linha – a do Santo Daime – não se encontra em outro lugar.

O hino n. 65 também reforça a constituição do *ethos* professoral e de filho, além de reforçar o caráter do enunciador de mestre ensinador, na segunda e terceira estrofes: “[...] Esta luz é da floresta / Que ninguém não conhecia / Quem veio me entregar / Foi a sempre Virgem Maria”; “Quando ela me entregou / Eu gravei no coração / para replantar santa doutrina / E ensinar os meus irmãos [...]”. A ‘luz da floresta’ refere-se ao fato de o daime – a ayahuasca – ser uma bebida milenar de origem indígena, feita a partir do cozimento de duas plantas encontradas na selva amazônica, durante todo o hinário *O Cruzeiro*, há muitas referências sobre a origem da ayahuasca. O trecho ‘Que ninguém não conhecia’ pode se referir ao fato de que, originalmente, a ayahuasca era restrita aos povos originários, sejam do Brasil, Peru ou Bolívia, e que, através dos processos de urbanização das regiões fronteiriças, da extração do látex e construção de ferrovias, a circulação da bebida passa a ser mais difundida. Já em ‘Quem veio me entregar / Foi a sempre Virgem Maria’, se refere ao ‘recebimento’ da missão, com a ordem de uma divindade para que se fundasse uma nova doutrina com base no uso da ayahuasca.

Nesse sentido, a imagem do enunciador é difundida sob diversos aspectos durante todo o hinário, e todas elas, a de professor, de filho ou de mediador, se resumem na nomeação e legitimação do enunciador como um mestre, capaz de transitar na dimensão paratópica do ‘astral’ e do terreno.

Dentre as dimensões do *ethos* propostas por Maingueneau (2020) e já citadas anteriormente, o *ethos* professoral e o *ethos* de filho estão na dimensão categorial, enquanto a dimensão experiencial pode ser estabelecida, por exemplo, a partir da imagem do professor feliz, cuja vocação é ensinar e que gosta do que faz, como na primeira e última estrofe, terceira e quarta linha: “Sou eu, sou eu, sou eu, sou eu, sou bem feliz” [...], igualmente o filho ‘herdeiro’, feliz de dar continuidade ao ‘trabalho’ de seus pais, o de ensinar, conhecer e compreender as ‘criaturas’.

Considerações finais

Este trabalho teve como objetivo caracterizar a constituição do *ethos* discursivo de três hinos que compõem o hinário *O Cruzeiro*, pertencente a Raimundo Irineu

Serra, denominado Mestre Irineu, fundador da doutrina do Santo Daime na década de 1930 na Região Norte. Para a análise, utilizou-se o quadro teórico-metodológico da Análise de Discurso (AD) de base enunciativa, em específico os conceitos de *ethos* discursivo e discurso constituinte e paratopia, desenvolvidos por Dominique Maingueneau (2008).

Após a análise e articulação dos conceitos com os resultados encontrados, foi possível identificar, no decorrer dos três hinos, um *ethos* professoral e um *ethos* de filho, ambos legitimados pelo estatuto paratópico ocupado pelo enunciador, que é capaz de transitar entre o lugar e o não-lugar, o divino e o terreno, assumindo a posição de professor, responsável por repassar os ensinamentos advindos do 'astral', e ainda a posição de filho, quando as figuras parentais do 'Pai Eterno' e da 'Virgem Mãe' enviam seu filho para 'replantar santa doutrina' e ensinar seus 'irmãos'.

Em se tratando de discursos constituintes, Maingueneau (2008, p. 38) afirma que eles "dão sentidos aos atos de coletividade" e autorizam a si próprios, sendo assim, há uma legitimação dos ensinamentos contidos no hinário enquanto uma 'verdade' a ser consumida e seguida pelos adeptos, bem como a legitimação do mestre ensinador, que recebeu os ensinamentos direto da fonte, o Absoluto que funda esse discurso: as figuras divinas como a 'Virgem Mãe' e o 'Pai Eterno'. Portanto, sua posição paratópica é capaz de lhe conferir o título de mestre e torná-lo legítimo perante a comunidade discursiva no âmbito do Santo Daime.

Importante ressaltar que este estudo não teve a pretensão de esgotar a discussão acerca da temática, e que faz parte de um escopo maior de uma pesquisa com o hinário *O Cruzeiro*, que abrange mais hinos e articulam de forma mais ampla os conceitos aqui tratados e outros associados do arcabouço teórico de Dominique Maingueneau. Trata-se, dessa forma, de um recorte, com vistas a discutir aspectos mais delimitados e que possam contribuir para outros estudos futuros acerca da temática, importante para as pesquisas realizadas no contexto da religiosidade amazônica.

REFERÊNCIAS

ASSIS, G. L. de; RODRIGUES, J. A. De quem é a ayahuasca? Notas sobre a patrimonialização de uma "bebida sagrada" amazônica. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, p. 46-70, dez 2017.

- CARVALHO, J. J. de. Prefácio da obra. In: LABATE, B. C.; PACHECO, G. *Música brasileira de ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2009.
- CEMIN, A. B. O livro sagrado do Santo Daime. *Caderno de Criação*, Porto Velho - RO, v. 17, n. IV, p. 6-14, 1999.
- CEMIN, A. B. Os rituais do Santo Daime: sistemas de montagens simbólicas. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Fapesp/Mercado das Letras, 2008. p. 347.
- CEMIN, A. B. *Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do Santo Daime*. São Paulo: Terceira Margem, 2001.
- COUTO, F. de L. R. *Santos e Xamãs: estudo do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime*. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, UnB, 1989.
- LABATE, B. C. et al. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. São Paulo: Fapesp/Mercado das Letras, 2008.
- LABATE, B. C.; PACHECO, G. *Música brasileira de ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2009.
- MACRAE, E. *Guiado pela lua – Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.
- MAINGUENEAU, D. *Cenas da enunciação*. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- MAINGUENEAU, D. *Variações sobre o ethos*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2020.
- MAINGUENEAU, D. *Discurso literário*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2006.
- MOREIRA, P.; MACRAE, E. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e suas histórias*. Salvador: Editora ABESUP, 2011.
- OTTO, R. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- REHEN, L. K. F. *Recebido e ofertado: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, UFRJ, 2007.